

Laval théologique et philosophique



« Saisir Dieu en son vestiaire ». L'articulation théologique du sens chez Maître Eckhart

Jean-François Malherbe

Volume 49, numéro 2, juin 1993

Hommage à Jean Ladrière

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400765ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400765ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Malherbe, J.-F. (1993). « Saisir Dieu en son vestiaire ». L'articulation théologique du sens chez Maître Eckhart. *Laval théologique et philosophique*, 49(2), 201–213. <https://doi.org/10.7202/400765ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

« SAISIR DIEU EN SON VESTIAIRE » L'articulation théologique du sens chez Maître Eckhart

Jean-François MALHERBE

RÉSUMÉ : *L'étude que Jean Ladrière a consacrée au langage des spirituels a donné à la lecture que nous avons faite de l'œuvre allemande de Maître Eckhart ses clés d'intelligibilité : métaphoricité, dynamique des contradictions dans la vocation symbolique et interanimation sémantique des phrases.*

Il en est résulté une approche particulière de la théologie négative qui perçoit la signification propre de la prédication du mystique rhénan au travers de l'image du peintre iconoclaste : nous ne pouvons pas ne pas mal parler de Dieu, c'est un fait ; mais c'est moins une raison de se taire que de continuer à en mal parler en toute lucidité et révérence.

Une importance particulière est reconnue au thème de la souffrance conçue non pas comme une substance maléfique à éradiquer de l'existence humaine, mais comme une force à apprivoiser pour en inverser la logique infernale et la transvaluer en plus rapide coursier vers la perfection.

La question du fondement a toujours préoccupé Jean Ladrière et je me souviens qu'un jour, dans une séance de son *Séminaire de philosophie des sciences* à l'Université de Louvain, lapsus ou mot d'esprit, il a déclaré que « le fondement est fondant ». Maître Eckhart n'est jamais loin de l'interrogation la plus radicale sur le fondement : y a-t-il un fondement ? peut-il être assuré ? si oui, comment ?

Pourquoi me suis-je intéressé à Maître Eckhart ? Ce frère dominicain, né en 1260 à Hochheim et mort en 1328, de retour d'Avignon où venait de se terminer son procès ecclésiastique, avait été Professeur en Sorbonne en 1302-1303. C'était dans l'Église de son temps un personnage considérable et insolite. Ce sont sans doute mes liens d'amitié avec l'Ordre des Prêcheurs qui m'ont fait connaître son œuvre. C'est en tout cas la recommandation de Moniales dominicaines, qui me faisaient de temps à autre la confiance de m'inviter à leur parler de mes préoccupations philosophiques, qui a soutenu l'effort que j'ai dû faire, du moins au début, pour entrer dans le texte de ses *Sermons* allemands.

J'avais acquis les traductions françaises des *Sermons* allemands par Jeanne Ancelet-Hustache¹ et les avais rangées dans ma bibliothèque. De temps à autre, je prenais un volume et je tentais de décrypter quelques paragraphes. Mais je ne comprenais pas grand-chose.

Je m'étais toutefois laissé dire entretemps que Martin Luther considérait Eckhart comme le premier orfèvre de la langue philosophique allemande et que Georg Friedrich Hegel le tenait pour l'inventeur de la subjectivité. Ces deux compliments ne sont pas minces. Mais c'est finalement un document de Jean XXII qui, malgré lui, a véritablement noué mon intérêt pour le mystique dominicain. Dans la Bulle *In agro dominico*, le saint Père condamne dix-sept propositions extraites des prédications du Maître de la théologie négative, qui sont considérées comme « téméraires, malsonnantes et suspectes d'hérésie ». Eckhart, rompant une lance contre l'archevêque franciscain Henri II de Wirneburg qui l'avait dénoncé, les a immédiatement abjurées en arguant qu'il pouvait bien s'être trompé puisque l'erreur est affaire d'*intelligence*, mais qu'il ne pouvait pas être hérétique puisque l'hérésie est affaire de *volonté*. Un tel malentendu institutionnel ne pouvait recouvrir qu'une pensée forte. J'imagine qu'à cette époque, je voyais en Maître Eckhart une espèce de génie sulfureux à la Giordano Bruno. Quoiqu'il en soit, je me souviens qu'au moment où j'ai rédigé ma thèse sur le langage théologique, j'étais tombé sur une phrase du mystique qui « priait Dieu de le délivrer de Dieu ». J'ai trouvé cette dévotion à la vérité si juste que je l'ai mentionnée en exergue de mon livre.

Il devenait impératif pour moi de lire les *Sermons*. Mais je dois avouer qu'en dépit de la lecture attentive du remarquable petit livre que Jeanne Ancelet-Hustache a consacré à *Maître Eckhart et la mystique rhénane* et de la fréquentation de la volumineuse étude de Vladimir Lossky intitulée *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, mes incursions dans le texte eckhartien sont restées largement infructueuses jusqu'au jour où, relisant mes notes sur un texte de Jean Ladrière que je croyais bien connaître, j'y découvris les clés d'une lecture féconde.

Ce texte de Jean Ladrière a paru dans le *Dictionnaire de théologie ascétique et mystique* sous le titre *Le langage des spirituels*. Je connaissais ce texte mais n'avais jamais eu l'idée de m'inspirer du commentaire proposé du poème *O vive flamme d'amour* de Jean de la Croix pour « saisir » les propos eckhartiens.

Dans cette étude, Jean Ladrière présente le langage des spirituels comme un langage religieux de second ordre, s'appuyant sur les langages de la confession de la

1. La meilleure traduction française des *Sermons* et *Traité*s de Maître Eckhart est sans conteste celle que Jeanne Ancelet-Hustache a réalisée à partir de l'édition critique allemande : *Die deutschen Werke (Predigten und Traktate)*, sous la direction de Josef Quint (texte en allemand du XIV^e siècle, variantes et traduction en allemand moderne), 4 volumes aux Éditions W. Kohlhammer à Stuttgart. Ses traductions ont paru aux Éditions du Seuil à Paris dans l'ordre suivant : *Les Traité*s, 1971 ; *Les Sermons* 1 à 30, 1974 ; *Les Sermons* 31 à 59, 1974 ; *Les Sermons* 60 à 86, 1979. Il existe d'autres traductions françaises, par exemple : Paul PETIT, *Œuvres. Sermons, Traité*s, Paris, Gallimard, 1942. Certaines Introductions et quelques commentaires apportent un éclairage utile à la lecture du Maître rhénan : Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1956 ; Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1973 ; Reiner SCHÜRMANN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, Planète (diffusion Denoël), 1972.

foi et de la prédication pour exprimer une expérience de foi tout à fait particulière et qui donne à cette expérience un contours unique, singulièrement vif et pointu. Et le problème discuté dans cet article, c'est : « Comment est-il possible de rendre au moyen de propositions intelligibles une expérience pour laquelle le langage ne peut fournir de termes dont le sens serait fixé par référence à la perception externe ? » Autrement dit : comment parler intelligiblement de l'invisible ?

Le mécanisme mis au jour pour décrire la signifiante propre du langage des spirituels se caractérise par quelques traits qu'il vaut la peine de souligner.

Le langage des spirituels est structuré de part en part par la *métaphore*. La métaphore, Paul Ricoeur l'a brillamment mis en lumière, est un procédé de langage qui consiste à prendre appui sur le sens connu d'une expression pour la tordre et lui faire dire autre chose que ce à quoi l'on se serait attendu. Le recours répété à ce procédé semble pouvoir donner figure à un monde particulier, inaccessible à partir des seuls sens premiers des expressions utilisées. C'est ce que Jean Ladrière appelle « le caractère vectoriel du symbole ». Il s'agit davantage de faire signe vers une réalité inédite que de la décrire.

Maître Eckhart lui-même reconnaît explicitement le rôle moteur de la métaphore dans sa prédication :

Comme une étoile du matin au milieu du brouillard, *quasi stella matutina*. Je prends d'abord simplement ce premier petit mot « *quasi* ». Il signifie « comme ». [...] Et ce « comme » est ce que j'ai en vue dans tous mes sermons².

La découverte de cette petite remarque m'a été infiniment précieuse. J'y retrouvais en effet l'expression d'une étroite connivence avec une certaine façon de déployer la « connaissance de foi » que j'avais moi-même thématisée dans un registre différent à l'occasion d'un travail antérieur³. La connaissance par analogie est une connaissance « métaphorique », une connaissance transportée d'un registre vers un autre, du dicible vers l'indicible. Eckhart, par les images qu'il emploie et les réseaux de concepts qu'il utilise met en scène un univers mystique qui ne nous est accessible que par le truchement d'un discours dérivé, second. Ce discours est bâti d'expressions qui n'ont de sens, au départ, que dans l'univers d'un discours premier, expérientiel, imaginaire ou conceptuel qui nous est familier et ne suppose aucun rapport nécessaire avec l'intenté du discours second.

Il y a donc toujours dans ce mode d'expression des mystiques quelque chose de l'ordre de la transgression ; et il n'y a pas plus belle transgression logique que la *contradiction*. Le mode d'expression de mystiques comme Eckhart, en effet, ne craint pas la contradiction ; qu'on en juge :

2. Sermon 9, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, vol. 1, p. 104.

3. « Connaissance de foi » dans *Initiation à la pratique de la théologie*, tome 1, Paris, Cerf, 1982, p. 85-111. Cf. également mon étude sur *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière* (Cogitatio fidei, 124), Paris, Cerf, 1985.

Plus l'homme est pauvre en esprit, plus il est détaché et considère toutes choses comme néant ; plus il est pauvre en esprit et plus toutes choses lui appartiennent et sont son bien propre⁴.

Ce passage d'un sermon prononcé à l'occasion de la fête de Saint François est d'ailleurs confirmé par un autre texte extrait des *Instructions spirituelles* :

En vérité, si un homme abandonnait un royaume et le monde entier et qu'il se garde lui-même, il n'aurait rien abandonné. Oui, et si un homme s'abandonnait lui-même, quoi qu'il garde, richesse, ou honneur, ou quoi que ce soit, il aurait abandonné toutes choses⁵.

Ces affirmations contradictoires sont impossibles à mettre ensemble. Sauf si, comprenant que la contradiction est l'un des moteurs possibles de la vocation symbolique, l'on se dit que c'est un effet de sens qui cherche à se produire au travers de celles-ci.

La troisième clé qui m'a permis d'entrer dans les textes eckhartiens est d'ailleurs liée à la seconde. Jean Ladrière citait Hegel : *Das Wahre ist das Ganze*, en suggérant que, dans l'ordre de l'interprétation, c'est une sorte d'*interanimation des phrases* qui construit le sens. Cela signifie qu'à elle seule, aucune phrase isolée n'est assez forte pour se constituer en vecteur vers ce qu'elle tente de désigner et que, par conséquent, c'est dans l'ensemble discursif auquel elle appartient que chacune des phrases, provoquant la mise en mouvement de chacune des autres, reçoit des autres sa signification. Et, comme l'a souligné Jean Ladrière, cette signification est elle-même un chemin. L'une des caractéristiques du langage des mystiques est, en effet, d'induire chez l'auditeur un cheminement personnel qui vient pour ainsi dire conforter le spirituel dans l'itinéraire qu'il parcourt. Le langage mystique présente cette vertu particulière de renforcer l'expérience qu'il tente d'exprimer tout en entraînant d'autres à la vivre. C'est ce que Jean Ladrière a appelé très justement l'« universalité présomptive » du langage des spirituels.

Cette perspective est particulièrement féconde si on l'applique à la lecture des *Sermons* eckhartiens. Elle m'a notamment permis d'articuler l'un à l'autre le détachement et la propriété. Tout est finalement dans la manière. Ce qui peut être, à un moment donné de l'itinéraire, un empêchement, peut servir par après à l'avancement de l'âme. Ce qui m'était apparu d'abord comme un mépris de la créature n'est en définitive que l'expression d'une profonde réserve à l'égard d'un rapport pervers à la création. Tout est une question de rapport aux créatures : soit notre regard s'enlise en elles et elles deviennent des systèmes fermés sur eux-mêmes qui nous cachent Dieu, soit notre regard tend vers Dieu, illumine les créatures qu'il traverse et nous les fait percevoir comme des systèmes ouverts sur l'altérité. Un juste rapport à Dieu transfigure donc la création.

Ces trois clés, jointes aux distinctions essentielles faites par Eckhart entre l'*homme intérieur* (*der inner Mensch*) et l'*homme extérieur* (*der üßer Mensch*) d'une part et, d'autre part, entre *Dieu* (*Got*) et la *déité* (*Gotheit*), permettent à mon sens d'ordonner

4. Sermon 72, vol. 3, p. 95.

5. Traité 1, p. 44.

de façon satisfaisante l'ensemble des affirmations paradoxales que contiennent les *Sermons* et les *Traités* :

Ici, tu dois savoir ce que disent les maîtres : dans chaque être humain sont deux hommes différents ; l'un se nomme l'homme extérieur, c'est l'être sensitif ; les cinq sens le servent, [...]. L'autre homme se nomme intérieur, c'est l'intériorité de l'homme⁶.

L'homme extérieur, c'est l'homme inséré dans son réseau de relations, sa vie sociale, sa fonction ou son rôle particuliers. C'est l'homme dans son existence mondaine, c'est l'homme qui agit, poursuit des objectifs, réalise une œuvre, jouit des créatures ; l'homme intérieur, par contre, c'est l'homme dans son essence singulière de fils de Dieu, c'est l'homme dans son être essentiel, dans son identité profonde et véritable.

Mais Dieu lui-même connaît cette « différence ontologique » :

Celui qui priverait Dieu d'aimer mon âme le priverait de sa Déité, car Dieu est aussi véritablement l'amour qu'il est la vérité⁷.

Dieu est l'être extérieur de la *déité*, il est la *déité* telle que l'homme peut la concevoir. La *déité* est la nature ineffable de *Dieu*. *Dieu*, c'est la *déité* telle que peut l'envisager l'homme extérieur. La *déité*, c'est l'être intime, intérieur de *Dieu* qui ne se révèle qu'à l'homme intérieur, hors toute médiation, au cœur de la méditation silencieuse.

Ces indications, qui m'étaient proposées par les textes eux-mêmes, me permirent de labourer puis de ratisser les textes des *Sermons*, et je finis, après une heure de travail chaque matin pendant trois ou quatre années, par pouvoir échafauder une architecture dont le mouvement même reflète le dynamisme de la vision eckhartienne. Deux axes se dégagèrent à mes yeux. Il me parut d'abord que trois thèmes se retrouvent, au moins implicitement, dans chaque sermon : le rapport à la créature, le rapport à soi-même et le rapport à Dieu. Je remarquai ensuite que trois « stades » pouvaient être distingués dans le cheminement eckhartien : une étape de *détachement*, une étape de renversement des perspectives et des interprétations ou étape de la « *percée* » et, enfin, une étape de *transfiguration* ou de béatitude où la création, Dieu et nous-mêmes nous apparaissent en toute justesse et vérité à la lumière de l'union de l'âme avec la *déité*.

Le petit livre que j'ai récemment consacré à Maître Eckhart⁸ est constitué de deux versants articulés entre eux par une charnière. Les trois premiers chapitres sont consacrés au *détachement*, à la *percée* et à la *transfiguration*, respectivement. Toutefois, ce découpage, qui structure le premier versant de l'ouvrage, ne doit pas faire illusion. Il ne s'agit pas d'étapes successives mais plutôt d'étapes cumulatives. Les premières sont conditions de possibilité des dernières. Et aucune étape n'est jamais franchie de façon définitive. Autrement dit : pas de *percée* qui ne s'effectue sans que le sujet

6. Traité 4, p. 166.

7. Sermon 65, vol. 3, p. 36.

8. « Souffrir Dieu ». *La prédication allemande de Maître Eckhart* (Théologies), Paris, Cerf, 1992.

poursuive l'ascèse du détachement ; pas de transfiguration non plus sans une perpétuelle déchirure du sujet, déchirure qu'exprime le thème de la percée. En définitive, le sujet transfigurant/transfiguré est toujours déjà un sujet transpercé et un sujet détaché.

Le détachement (*Abgeschiedenheit*) est le mouvement par lequel nous nous laissons vider de la création, de nous-mêmes et, plus difficile encore, de Dieu. Quand nous sommes vides à ce point, quand en nous c'est le vide complet, Dieu « qui a horreur du vide », dit Maître Eckhart, ne peut pas ne pas se précipiter en nous. Dieu fait alors irruption en nous en déchirant tous les liens qui nous enlisaient dans nos images de la création, de nous-mêmes, de Dieu. Cette déchirure qu'Eckhart appelle la percée, est l'avènement en nous d'une transfiguration. Tout ce qui était obstacle devient alors adjuvant. Dieu alors transfigure à travers nous la création toute entière.

Cette première architecture des thèmes eckhartiens appelait cependant, en guise de charnière la nouant à la seconde, une réflexion de type épistémologique sur la manière particulière dont le maître de la théologie négative agence son propre discours pour mettre en scène une signifiante devant laquelle il finit toujours par s'incliner en contredisant ce qu'il vient d'affirmer. Le quatrième chapitre y est consacré.

Le second versant de l'ouvrage reprend, pour ainsi dire, le premier ; mais l'itinéraire fait place à la synopse, le cheminement au point de vue, l'errance spirituelle à la synthèse plus doctrinale. Il ne s'agit évidemment pas de définir une doctrine stable et définitive, puisque chez le mystique rhénan tout énoncé est assorti de son contraire, mais bien plutôt de saisir un mouvement en se laissant entraîner dans l'élan même de son effectuation. On retrouve donc ici explicitement le thème du « fondement fondant ».

Et le prédicateur a, en effet, développé des intuitions et des thèses qu'il est possible d'articuler autour de quelques thèmes majeurs : *L'essence de Dieu*, *Le baiser de la déité*, *L'affranchissement*.

Le dominicain enseignait ainsi par exemple que l'essence de Dieu est l'*engendrement* :

Le plus noble désir de Dieu est d'engendrer. Il n'est pas satisfait avant d'avoir engendré son Fils en nous. De même, l'âme n'est jamais satisfaite si le Fils de Dieu ne naît pas en elle. Et c'est alors que jaillit la grâce⁹.

Dieu n'est satisfait qu'en engendrant son Fils dans l'âme et celle-ci reste insatisfaite tant que Dieu n'a pas engendré son Fils en elle. C'est qu'il y a dans l'âme une *étincelle* de divinité que Dieu, pour ainsi dire, cherche à conquérir après l'avoir créée. L'étincelle n'atteint sa plénitude, n'embrase l'âme tout entière que si Dieu engendre son Fils dans l'âme. Elle aspire à cet embrasement selon l'ordre de la création et Dieu y aspire bien plus fort encore selon l'ordre de son désir d'unité. C'est le plaisir de Dieu d'engendrer. L'engendrement du Fils par le Père est un engendrement mutuel car il n'y a pas de Père sans Fils. Ce qui fait le Père, c'est la présence du Fils. Et il n'y a pas de Fils sans Père. De ce mutuel engendrement naît l'Esprit. C'est pourquoi la vie de la Trinité est celle de l'étreinte permanente de l'engendrement mutuel.

9. Sermon 11, vol. 1, p. 114-115.

Mais cet engendrement ne reste pas purement interne à la Trinité. Dieu éprouve, pour ainsi dire, trop de plaisir à engendrer pour ne pas désirer engendrer son Fils en toute âme afin que celle-ci reconnaisse en lui son Père et en elle-même son Fils :

Dieu a toute sa joie dans la naissance, c'est pourquoi il engendre son Fils en nous afin que nous ayons là toute notre joie et que nous engendrions en même temps que lui ce même Fils selon la nature, car Dieu a toute sa joie dans la naissance, c'est pourquoi il s'engendre en nous afin qu'il ait toute sa joie dans l'âme et que nous ayons toute notre joie en lui¹⁰.

Mais s'il n'y a pas de distinction entre l'âme et le Fils unique, cela veut-il dire que chaque âme soit le Christ ? Non. Chaque âme peut laisser s'engendrer en elle le Fils et ainsi devenir par grâce ce que le Fils unique est par nature. Seul Jésus est homme et Dieu par nature. Nous sommes hommes par nature et Dieu s'engendre en nous par grâce, nous devenons par grâce ce qu'il est par nature. L'enfantement en retour est tout ce qui peut combler Dieu. C'est la reconnaissance par l'âme de la paternité de Dieu en elle. C'est la gloire de Dieu. C'est pourquoi nous sommes les pères de Dieu. Sans Fils pour reconnaître sa paternité, Dieu ne serait pas père. C'est ainsi que le fils engendre non l'être de son père en tant qu'individu mais sa paternité en tant que père.

Par ailleurs, la « négativité » de la connaissance de Dieu chez Maître Eckhart se manifeste à chaque page des *Sermons*. En effet, et sur cet aspect de sa prédication, Eckhart ne cessera jamais d'insister : chercher quelque chose en même temps que Dieu, écarte de Dieu. Il faut chercher Dieu exclusivement, comme le « mode sans mode » ! Et pourtant les médiations nous sont nécessaires. C'est pourquoi, au départ de la recherche de Dieu, le Maître tolère que l'âme s'appuie sur des médiations, à condition toutefois qu'elle ne s'enlise jamais dans leur relativité. C'est donc l'inversion du juste rapport avec les choses qui nous entrave et non pas les choses en elles-mêmes :

Tout le temps que je possède la créature et tout le temps que la créature me possède, le mensonge est là¹¹.

C'est donc bien d'une relation amoureuse qu'il s'agit et ce Dieu amoureux de l'âme est prêt à tout quitter, même la profondeur ténébreuse et insondable de sa déité pour se manifester à celle qu'il veut séduire. C'est à la fois un Dieu caché et un amoureux transi. Et comme un amoureux que sa passion rend insensé, Dieu ne supporte même pas l'idée que l'âme qu'il aime lui soit infidèle. Et Dieu, si je puis dire, se sert de ses prérogatives de créateur pour se faire plus proche de l'objet de son désir :

Dieu est plus proche de l'âme qu'elle ne l'est d'elle-même¹².

Ce que Dieu souhaite le plus, toujours à l'instar d'un amant, c'est la réciprocité des sentiments qu'il voue à l'aimée. Mais cet amour en retour n'est possible que si l'âme aimée est dépouillée d'elle-même et se laisse pénétrer par la force de l'amant

10. Sermon 59, vol. 2, p. 194.

11. Sermon 13, vol. 1, p. 128.

12. Sermon 10, vol. 1, p. 107.

qui éveille ainsi en elle les ardeurs de la réciprocité. Offrir à son amant de trouver en elle son propre goût et recevoir ainsi en elle le feu divin qui réveille sa propre étincelle divine, tel est le destin de l'âme aimée. Ainsi donc, c'est par la séduction que Dieu unit le multiple. C'est par les ruses de l'amour que l'unité émerge de la multiplicité. Loin de toute dualité ! C'est bien cela le mot d'ordre de l'union du multiple, de la réunion des singuliers.

Mais, c'est maintenant devenu évident, de telles affirmations ne sont énoncées que pour être contredites. En ce sens, Dieu n'est ni père, ni insondable, ni un. *Nous* sommes pères, insondables et uns.

C'est d'ailleurs dans un véritable ravissement amoureux que s'opèrent la divinisation de l'âme et la transfiguration de la création qui, d'obstacle à la connaissance de Dieu, devient le livre de la vie en Dieu.

Le silence, le détachement, le repos de l'âme sont les conditions de son « intériorisation » dont le terme consiste à trouver la petite étincelle au fond de sa cachette obscure où elle est une parcelle de divinité en nous, écho de l'unique divinité. Alors survient la naissance du Fils en nous. Alors l'âme est embrasée par le baiser de la déité. Alors s'opère la percée de l'être. La petite étincelle de l'âme, c'est Dieu qui couve sous la cendre en attendant d'arder et de brûler. La séduction de l'âme par Dieu c'est donc les retrouvailles de Dieu avec Dieu dans l'âme. Ces retrouvailles, acte d'unité sont l'œuvre de Dieu seul. L'âme n'y peut rien faire, sauf s'abstenir de s'y opposer.

Connaître Dieu, c'est se laisser courtiser par son créateur ! Mais les préludes amoureux de l'âme avec son créateur sont nécessaires car si l'étreinte devait se réaliser trop vite, l'âme pourrait s'en trouver menacée. Dieu est un amant attentionné, qui traite son aimée avec tendresse, respect, prévenance et délicatesse. Il sait rendre sa présence en l'âme tout en finesse intérieure de sorte qu'elle ne souffre pas de son retrait ni ne défaille de son entrée en elle. L'âme est comme imbibée de sa présence qui, simplement, à certains moments, se fait plus explicite. Présent, il se fait discret. Et, absent, il sait rester présent. Sa lumière en elle est permanente. De temps à autres elle apparaît plus explicitement ! Quel poème à la vraie tendresse ! Quelle hymne à la complicité profonde ! Quel chant à cette connivence, aussi discrète que fortement nouée, que connaissent les amours vrais. L'âme est ravie. Mais ce ravissement écarte toute violence. Cette passion est toute en douceur.

C'est ainsi que l'âme et Dieu font ensemble leur percée. L'initiative appartient au créateur. Le consentement ou la résistance à la créature qui peut faire échec ou rendre justice au divin désir. La percée de l'être, c'est-à-dire l'avènement de l'être dans sa vérité cachée depuis les origines, est donc un engendrement mutuel, un accouchement réciproque, une naissance en vis-à-vis.

Si Dieu fait sa percée en moi comme je fais la mienne en lui, c'est qu'il n'existe vraiment dans son intégralité que s'il est reconnu dans sa vérité par ses créatures. Si Dieu n'est Dieu que reconnu par l'homme, l'homme n'est homme que reconnu par Dieu !

L'étreinte amoureuse de l'âme avec Dieu porte à conséquence pour l'une comme pour l'autre. L'âme s'en trouve unifiée, pacifiée, divinisée et Dieu, de son côté est comblé de joie, adouci dans ses ardeurs et, pour ainsi dire, humanisé. Sans pour autant d'ailleurs que ni l'une ni l'autre n'y perdent leur identité originale. Il s'agit d'union, non de fusion. Cet engendrement réciproque est d'ailleurs, comme Eckhart l'affirme souvent la seule raison d'être de l'incarnation de Dieu :

Aussi vrai que Dieu est devenu homme, aussi vrai l'homme est devenu Dieu¹³.

Mais se pose alors :

une question à laquelle il est difficile de répondre : comment l'âme peut-elle supporter sans mourir que Dieu l'étreigne en lui¹⁴ ?

Outre la délicate prévenance de Dieu à son égard, Eckhart explique que la force de l'âme vient de la présence vivante de Dieu en elle :

Je dis : tout ce que Dieu lui donne, il le lui donne en lui-même pour deux raisons. Voici l'une : s'il lui donnait quoi que ce soit en dehors de lui, elle le dédaignerait. Voici l'autre raison : parce qu'elle lui donne en lui-même, elle peut le recevoir et le supporter en lui, et non pas en elle car ce qui est à lui est à elle. L'ayant soustraite à elle-même, il faut que ce qui est à lui soit à elle et ce qui est à elle est véritablement à lui. Ainsi elle peut supporter l'union à Dieu¹⁵.

C'est donc bien d'une divinisation de l'âme qu'il s'agit puisqu'elle reçoit de son amant lui-même la mutation d'être qui la rend capable d'acquiescer à son désir sans en mourir. Cette mutation d'être, Eckhart, en plus d'un sermon, l'assimile à la résurrection.

L'âme qui connaît l'étreinte de Dieu, qui reçoit le baiser de la Dêité, fait l'expérience d'une joie si inédite, si nouvelle, si intense, si durable, si forte que jamais plus elle n'éprouvera le désir d'une saveur moins noble. La simple révélation — si nous en comprenons toute la richesse — de la possibilité qui nous est offerte de devenir fils de Dieu, vaut plus que toutes les souffrances et toutes les pauvretés dont nous pourrions être jamais frappés. S'il en est ainsi, c'est que dans cette révélation tout ce qui parvient à Dieu est transformé d'obstacle à la connaissance en coursier vers la véritable connaissance. C'est d'ailleurs en ce sens que Maître Eckhart considère la vraie signification de la souffrance : elle nous déloge de nos certitudes et nous ouvre à la révélation.

L'être humain qui pratique le détachement finit toujours par obliger Dieu à entrer en lui, à raviver la petite étincelle de son âme et à l'entraîner dans une percée à laquelle Dieu lui-même se laisse conduire en retour. La naissance du Fils dans l'âme survient avec le baiser qu'elle reçoit de la dêité. Cette étreinte initiatique signe l'affranchissement de l'âme. Mais qu'est-ce qu'une âme affranchie ? L'affranchi a transformé son ancienne façon de vivre. Il n'est plus possédé par les créatures en croyant erronément les posséder.

13. Sermon 46, vol. 2, p. 102.

14. Sermon 47, vol. 2, p. 108.

15. *Ibid.*, p. 109.

Il vit de joie, de sagesse et de connaissance vraie. L'affranchi est un converti, un « retourné » qui a compris et éprouvé jusque dans sa chair que c'est en lui qu'est l'obstacle, non dans les créatures.

Se laisser conduire par Dieu, telle est la condition de l'affranchi. « Un affranchi qui se laisse conduire. » Le paradoxe n'en est pas un si l'on considère que Dieu reste silencieux. Se laisser conduire par lui, c'est alors, en effet, se laisser conduire par la petite étincelle de divinité enfouie au plus profond de notre humanité, étincelle dont le feu a été avivé par le baiser divin. Mais cette étincelle, qu'est-elle d'autre que l'être universel de l'humanité ? C'est pourquoi Eckhart enseignait que c'est en cultivant l'humanité entière dans chaque homme — « en un homme, tous les hommes » — que l'affranchi agit en conformité avec sa dignité et tout uniment avec la volonté de Dieu.

Cela ne veut pas dire que l'affranchi n'ait aucun égard pour la souffrance et la mort autour de lui. Il y est au contraire sensible et son « ataraxie », l'absence en lui d'opposition, consiste plutôt à éviter de transmettre la souffrance et la mort là où cela dépend concrètement de lui. Mais l'affranchi a renoncé à se considérer coupable de toute violence. L'affranchi n'est pas non plus désemparé par la souffrance qu'il constate autour de lui et en lui. Il n'est même plus désemparé de la souffrance que, parfois, il se cause à lui-même.

L'affranchi « a en vue l'honneur de Dieu en toutes choses ». Qu'est-ce à dire ? C'est ici, à mon sens, que Maître Eckhart procède au dernier renversement de son enseignement. « En viendrons-nous à dire que l'affranchi soit Dieu ? » demandait-il ; « oui ! » avait-il répondu, en s'abritant derrière l'autorité d'Augustin. Maintenant, il dénie cette affirmation et soutient que c'est Dieu lui-même qui devient l'affranchi et non pas l'affranchi qui devient Dieu. Mais cette dialectique subtile qui le conduit à ce point ultime où l'existence même de Dieu est tenue en suspens, ne se comprend qu'à partir d'une éducation du regard, de la formation d'un regard au-delà de tout regard.

L'affranchissement de l'homme, c'est le passage de l'œil extérieur à l'œil intérieur, la conversion plus exactement de l'œil extérieur en œil intérieur, ou encore, la transfiguration de l'homme extérieur en homme intérieur. Et ce passage, cette « pâque », a pour fruit la vision en toutes choses de l'honneur de Dieu.

On comprend maintenant toute la portée de cette énigmatique prière d'Eckhart :

C'est pourquoi nous prions Dieu d'être dépris de Dieu et d'accueillir la vérité et d'en jouir éternellement là où les anges les plus élevés et la mouche et l'âme sont égaux¹⁶.

C'est dans l'œil intérieur de l'âme, en Dieu, que toutes les créatures prennent leur égale noblesse et dignité.

Mais ce qui vaut pour la création vaut aussi pour soi-même. Se saisir soi-même selon ce qu'on est en Dieu, c'est-à-dire se saisir soi-même comme Dieu, comme père, comme insondabilité, comme innommabilité, comme unité, qu'est-ce d'autre que d'être affranchi, en vérité ?

16. Sermon 52, vol. 2, p. 148.

Tout cet arrière-fond facilite la compréhension de la pratique que Maître Eckhart faisait de la théologie négative :

Notez-le ! Dieu est sans nom, car personne ne peut parler de lui ni le comprendre. [...] Si je dis : Dieu est bon, ce n'est pas vrai. Je suis bon, Dieu n'est pas bon. Je dirai davantage : je suis meilleur que Dieu. Car ce qui est bon peut devenir meilleur, et ce qui peut devenir meilleur peut devenir le meilleur de tout. Or Dieu n'est pas bon, c'est pourquoi il ne peut pas devenir meilleur et, parce qu'il ne peut pas devenir meilleur, il ne peut pas devenir le meilleur de tout, car il est au-dessus de tout. Si je dis en outre : Dieu est sage, ce n'est pas vrai, je suis plus sage que lui. Si j'ajoute : Dieu est un être, ce n'est pas vrai. Il est un être suréminent et un Néant superessentiel¹⁷.

Celui qui dirait que Dieu est bon parlerait aussi mal de lui que s'il disait que le soleil est noir¹⁸.

Bref :

La bonté est un vêtement sous lequel Dieu est caché¹⁹.

Si nous sommes bons, nous pouvons devenir meilleurs. Si nous pouvons devenir meilleurs, notre avenir dans la bonté est sans fin. Et nous pouvons devenir le meilleur. Car ce ne serait que par abus de langage fondé sur une sorte de passage à la limite que cette qualification pourrait être réservée à Dieu. Dieu est encore au-delà de cette extrapolation hyperbolique. Il n'est pas concerné par ces catégories, même si nous ne pouvons nous empêcher d'en user pour en (mal) parler.

C'est également de cette pratique très particulière de la théologie que la présente contribution tient son titre énigmatique. Il s'agit que l'âme se laisse courtiser par son créateur au point de « le saisir nu dans son vestiaire²⁰ » avant qu'elle ne le revête des oripeaux de la bonté, de la justice, de la toute-puissance, etc. :

Les anges les plus élevés saisissent Dieu dans son vestiaire avant qu'il soit revêtu de bonté et de justice ou de quelque autre chose que l'on peut exprimer par des paroles²¹.

Car la bonté et la justice sont un vêtement de Dieu car elles l'enveloppent. C'est pourquoi ôtez de Dieu tout ce qui l'enveloppe et saisissez-le en sa nudité, dans son vestiaire, sans rien qui le couvre et dans sa pureté, tel qu'il est en lui²².

Mais comment faire pour saisir Dieu tout nu dans son vestiaire puisque tout regard habille ? Nous sommes de nouveau confrontés à ce paradoxe qu'il n'y a pas moyen de ne pas parler de Dieu et que chaque fois qu'on en parle, on en parle mal et que ce n'est pas pour autant une raison suffisante pour n'en plus parler. Le tout est de consentir à en mal parler, par nécessité.

17. Sermon 83, vol. 3, p. 152.

18. Sermon 9, vol. 1, p. 102.

19. *Ibid.*, p. 103.

20. Sermon 11, vol. 1, p. 117.

21. Sermon 59, vol. 2, p. 196.

22. Sermon 40, vol. 2, p. 63.



J'espère avoir illustré dans ces quelques pages l'extraordinaire pertinence intellectuelle et spirituelle de Maître Eckhart dans la problématique occidentale de la souffrance qui est, entre toutes, celle où Dieu et nous paraissions décidément le plus incompatibles. C'est en tout cas ce que voudrait suggérer son titre : « Souffrir Dieu ».

« Souffrir Dieu » m'apparaît, en effet, comme la clé de la mystique eckhartienne. Souffrir signifie : ressentir de la douleur, éprouver une peine ou traverser une épreuve ; mais aussi : pâtir, subir ou endurer ; et encore : supporter, permettre ou tolérer. Souffrir Dieu, c'est tout cela à la fois : souffrir en lui résistant, pâtir de mon autosuffisance, tolérer son altérité, accéder à son désir et, finalement, le laisser pénétrer et naître en moi. Souffrir Dieu, ce n'est nullement pratiquer un quelconque masochisme qui plairait à un Dieu sadique. Ce n'est nullement expier pour des fautes que je n'ai pas commises, ni même pour celles qui me seraient imputables. C'est reconnaître l'inévitable part de souffrance que comporte mon existence. C'est saisir cette souffrance comme signe de ma résistance à laisser Dieu naître en moi. C'est faire mon deuil de l'homme ancien pour revêtir l'homme nouveau. C'est faciliter le travail de Dieu qui détache de mon existence mes adhérences inessentiels. Souffrir Dieu, c'est vivre le moment purificateur, c'est subir la « percée » de l'essence dans l'existence, de la vérité dans le mensonge, qui opère la transfiguration de l'être extérieur sous le feu de l'être intérieur. Souffrir Dieu, c'est devenir fils ou fille de Dieu.

Nous sommes décidément mieux assurés de notre souffrance que de l'existence de Dieu. La question est de savoir de quel Dieu parle cet énoncé ? Souffrir Dieu, c'est ne pas le rejeter tout en sachant qu'on ne l'a pas complètement assimilé.

En définitive, toute la prédication de Maître Eckhart est ordonnée à célébrer une expérience unique : l'expérience de la libération radicale de l'humain en Dieu. Mais cette expérience est incommunicable dans sa pureté, dans son unicité, dans son intensité. Les mots pour la dire toujours défont. Les mots pour la dire lui sont cependant indispensables car une expérience qui ne s'exprime pas tombe dans l'oubli, échappe à la mémoire, disparaît avec le temps qui passe. Et l'on pourrait dire, en citant de nouveau Jean Ladrière — et sans savoir s'il s'agit d'un lapsus ou d'un mot d'esprit — que le langage *achève* l'expérience. Le langage porte l'expérience à la perfection du communicable et, tout à la fois, la liquide comme expérience. Aucune expérience ne survit à son expression dans le langage et pourtant, toute expérience est vouée à l'oubli qui n'est pas, fut-ce inchoativement, portée au langage. Sans expression langagière, l'expérience perd sa consistance. Et l'expérience qui est exprimée se trouve mutilée par une insupportable réduction. Mais c'est précisément cette mutilation même qui relance l'expérience, pour celui (ou celle) qui l'a vécue, comme pour ses auditeurs. C'est cette mutilation même qui ouvre de nouveaux domaines à l'expérience et l'appelle au-delà d'elle-même. Les relations de l'expérience et du langage ne sont donc pas marquées du seul sceau du malheur et de l'inadéquation. Le langage porte l'expérience au-delà d'elle-même, il est métaphorique. Eckhart est un modèle de lucidité sur ces rapports de l'expérience et du langage et la lecture de ses *Sermons* ne pourrait que confirmer ce sentiment.

Ce que je voudrais dire pour terminer, c'est que toute tentative pour dire l'expérience mystique échoue en raison de la déficience connaturelle du langage. Par contre, le style de vie du pèlerin qui, à chaque pas, consent à ne pas s'empêtrer dans le langage, c'est-à-dire à ne pas s'empêcher de mal parler de Dieu tout en restant lucide sur l'inadéquation de son langage, l'itinéraire de ce pèlerin, qui consent radicalement à sa solitude, à sa finitude et à son incertitude, cet itinéraire est lui-même signifiante adéquate du divin.

Aucun tableau de Dieu n'est possible, mais l'itinéraire paradoxal du peintre iconoclaste nous entraîne dans la vocation de sa divine référence.

C'est ce que Jean Ladrière appelle « l'abîme ».